

# 妙立慈山『答作智信女』について

藤 谷 昌 紀

## はじめに

日本近世仏教における戒律復興運動の一潮流として天台宗の安樂律派がある。その「中興第一世」とされる妙立慈山（一六三七～一六九〇）は、戒律復興のみならず、中国宋代の四明知礼（九六〇～一〇二八）の教学を復興する<sup>①</sup>さがけとなったことでも知られている。しかしながら、未だ広く紹介されていない著作も多いことから、その業績や思想についての詳細な考察は、充分には為されていない状況にあると思える。そこで注目したいのが、妙立の仏教諸宗に対する評価や、その「即心念仏」の特質が伺える『答作智信女（書）』である。比較的小部の作でもあるので、後に全文を掲示してその内容について考察してみたい。これによって妙立と安樂律派に関して、これまであまり言及されてこなかったような問題点が明かとなるだろう。

## 一

筆者が現見したのは、妙立没の翌年である元禄四年（二六九二）春刊、浅野久兵衛重惟開板の本（大谷大学図書館蔵、余大二六〇七）である。これは、同じく妙立撰の『大乘止観頌註』、『答或問十如義』と合本であり、いずれも漢字片仮名混じりの和文で記されている。題箋には「答作智信女書」とあるが、内題には「書」の字がない。

この元禄四年刊本は、『昭和現存天台書籍綜合目録』や『國書總目録』によれば、他に龍谷大学や叡山真如蔵にも存在するようであるが、江戸期の刊本であり他所にも存在している可能性は高いであろう。また、真如蔵には元禄四年刊本以外に写本も存在しているようであり、その題記に「作智恐是幸寫」との注記<sup>②</sup>があり、「作智」は「幸」ではないかと見ていることが注意される。

三書の合本の中、『答作智信女』は十二丁を占める。奥書等、その成立時期を示す記述は、他の二作と同様特に見られず、その成立時期については、ひとまず下限を妙立没の元禄三年（二六九〇）として、上限を妙立が禪宗から天台へ転宗した年（一六七六）<sup>③</sup>と見る以外に積極的な成立時期の検討要素を今のところ見いだせずにいる。

さて、以下全文を掲げてみるが、掲示にあたっては、原文の片仮名を平仮名とし、濁点を適宜加え、漢字は可能な限り新字体に統一、句読点を原文の句切りに従い加えた。また「申<sup>シ</sup>」、「所<sup>所</sup>」といった送り仮名は適宜取捨したうえで本文と同じ大きさで平仮名で示し、振り仮名は原文のまま片仮名で表示した。ただし漢文体の箇所は字体も含めて可能な限り原文のままとした。なお、原文は一行十五字、半丁あたり七行が基本となっているが、特にこれによらず、括弧書きで丁数を示し、考察の便宜上①～⑩の番号を各段に付した。また引用文献の出典を註記に示した。

(二丁右)

答作智信女

妙立

- ① 去ぬる十二月十一日に、御所へ上られ候、御ひとつがきは、某の答語を御望み故と、承り候へば、やむことを得ず、尽きやすき精神をはげまし、存じより候あらましを、次第もな(二丁左)く申しのべ候。
- ② 一神道儒道、並に今日の体明<sup>テイメイ</sup>らかなる故、少しも御疑なされず候とのこと。出世間の法の、信じがたきをさへ、御信じ候へば、世間の法に於ては、さぞと察し候。さりながら、吾が宗の本跡権実の意に、達せられず候はば、此の(二丁右)二道の御意得も、深妙にはこれあるまじくと存じ候。
- ③ 一日蓮宗は、かたづまり候とのこと。誠に此の宗の人は、法華經を貴みながら開会の功をむなしうして、余經を捨て候へば、仰こされ候様<sup>ヤサ</sup>にも、申さるべく候。(二丁左)
- ④ 一浄土宗は、事のかたの修行に、かたづき候とのこと。震旦の昔しを追ふ人は、理觀も亦全く、扶桑の今まに落つる人は、事行も亦た欠候<sup>カケ</sup>へば、御意得候やうにのみは、存ぜられず候。
- ⑤ 一禅宗は、如幻即空とのみ意得、理の一分にとどまり候とのこと。浅見僻(三丁右)解の輩らは、さもこそ候はんけれども、小林の遺範<sup>イシノリ</sup>に遵ひ、行解相応を懷<sup>オモイ</sup>とする人、今の世にも、これあるべく候へば、一例<sup>レイ</sup>しては申しがたく候。華嚴宗の意は、御聞なされず候やらん御ひとつがきの中に、見へ申さず候。正見の人に御逢候は(三丁左)ば、此の宗の意も、御聞なさるべく候。さ候はば、禅は如幻を以て至極とせざることを、御明めあるべく候。古来の禅者、此の宗の疏に依て、經論を講<sup>コウ</sup>じ候も、宗意の帰する所無二無別なる故に候。さてまた、

禪宗の一二を争ふ様なる人に、御聞候とて、(四丁右) 仰せこされ候趣き、驚き入りたる邪見にて候故、幾く人をか欺誑<sup>ゴウゴウ</sup>して、かかる虚名を得られ候ぞと、かなしく存じ候。

- ⑥ 一律宗は、大乘をも小乗の様に意得候とのこと。律宗の意に味き人の、心を師として説候を、御聞なされた(四丁左)る故と存じ候。およそ律を宗とし候ほどの者は、南山大師の鈔に本づき、法華涅槃の意に依らざるは、これなく候。然る故に、何れの比丘も何れの沙弥も、小乗を即ち大乘とこそ意得候へ、大乘を小乗の様に、意得申さず候。「熏<sup>クン</sup>二本藏識<sup>ニ</sup>。成<sup>ス</sup>善種<sup>ニ</sup>(五丁右)子<sup>ニ</sup>。此戒體<sup>ナリ</sup>也<sup>(4)</sup>」と、御釈し候も、南山大師にて候。もし大乘を小乗の様に御意得候はば、本藏識に約しては御釈し有るまじく候。また御ひとつがきの末に、成仏のたねになるなどと云は、大乘の至極に非ずと申す人の候よし、仰せこされ候。もし成(五丁左) 仏のたねの義、大乘の至極に非ず候はば、法華に、「佛種<sup>ハ</sup>從<sup>ヨリ</sup>緣起<sup>ル</sup>」と、御説きなされ候をば、いかやうに意得候はんや。ただし法華は、大乘の至極の經にては、これなく候や。願くは南山大師の釈義の、法華の文に契<sup>カ</sup>ひたるを御信じ候て、仏種の増長(六丁右) いたし候様に、御修行候へかし。

- ⑦ 一法相宗の意も、あらし御聞候へども、さして御心もとまり申さず候とのこと。いかやうに御さき候て、御心とまり申さず候ぞと、いぶかしく候。唯識三性の観は、要を以てこれをいはば、「但除<sup>ダテ</sup>其病<sup>ノ</sup>。而不<sup>ズ</sup>除<sup>カ</sup>法<sup>ヲ</sup>」(六丁左)といふ、浄名經の文の意に同ふして、まさしき円意にて候。この故に天台大師は、「佛性・唯識等論。通申<sup>ジテ</sup>大乘三教<sup>ヲ</sup>。」と、御釈しなされ候。しかのみならず、識法にうとく候ては、何れの宗意を聞候ても、其の深義には通じ難く候。もつとも五性各別の(七丁右) 義は、性宗の意にはかはり、局<sup>クワ</sup>したる様に候へども、旭師<sup>キョクシ</sup>の解に依て見候へば、是れも亦た局<sup>クワ</sup>せぬことに候。詳かに御聞なさるべく候。

- ⑧ 一真言宗は、阿字觀にて、修行の心いれも、余宗にかはり候とのこと。学解ふかき人に、御聞なされざる故と

(七丁左) 存じ候。大日経の義釈に、「一々字門。皆言<sup>ナ</sup>不可得<sup>ト</sup>者。爲<sup>レ</sup>明<sup>ニ</sup>中道義<sup>ハナリ</sup>故<sup>⑧</sup>」と、御釈し候て、次ぎに鏡の喩へを御説候。この御説候、鏡の喩への意、天台大師の御説候、鏡の喩への意に、少しも相違<sup>ズ</sup>す候。これに由つて推候に、阿字観と、円頓観とは、名の異のみに候。(八丁右)

⑨ 一天台宗は、本より帰依なされ候宗故、この宗の意は、度々御聞候こと、御かきのべ候通りに候へども、説れ候人、心口不相応に候へば、御信用なされ難きにつき、即心念仏の意、某へ御尋候とのこと。書のべられ候趣きに候へば、御信用なされず候は(八丁左) 御宿習の真正なる故と存じ候。即心念仏の意は、末に述すべく候。

⑩ 一諸宗の意を御聞候へば、心は高く御なり候へども、低くして念仏を御つとめ候とのこと。もし吾が宗の深意に御達し候はば、諸宗の意を聞候へば、我身の修行の拙きことを存(九丁右) じ候へども、退屈の心は一念も生ぜず、念ずる所の仏を心外の仏とは存じ候はねども、上慢の心は一念も生ぜずと、御申しこし候はんにと存じ候。

⑪ 一邪師悪友の、種々の説法をも、御聞候へども、断滅の見を生ぜられず、(九丁左) 念仏誦経、朝暮に御つとめ候とのこと。御信心厚く候故と存じ候。さりながら、諸宗の意を一がいになしく思し召候は、何故にて候や。よく御思惟あるべく候。猛獸毒蛇は、肉身を害し候へば、其の害大ならず。邪師悪友は慧命を害し候へば、其の害甚だ(十丁右) 大に候。邪師悪友と、しろしめされ候はば、かりそめにも御親しみあるまじく候。

⑫ 一畢竟の一心の住処を、いかやうに御意得候て、よきことやらんとのこと。もし法性の身心を以て、法性の善を作し、法性の宝刹に回向し候へ(十丁左) ば、法性の娑婆を去る時、法性の金蓮に住し、もし法性の身心を以て、法性の悪を作し、法性の地獄を発無し候へば、法性の閻浮を去る時、法性の火塗に住すと御意得なされ。余の三十五趣に住するをも、例準して御知りあるべく候。「無<sup>ク</sup>我無<sup>ク</sup>造無<sup>ク</sup>二受<sup>ニ</sup>(十一丁右) 者<sup>一</sup>。善惡之業亦不<sup>ズ</sup>

レ亡<sup>ゼ</sup>。」といふ、浄名経の文、即ち此意にて候。

⑬一念仏の時は、如来を前にたてて、御つとめ候はんかとのこと。よく即心念仏の意を究はめ候者は、色塵所成の一切の像をも、悉く皆な即心の仏なりと信じ候故、前にたてて念じ候(十一丁左)を、即心念仏に非ずとは、意得申さず候。心想所変の相は、勿論に候。

⑭一御尋ねにあづかり候、即心念仏の意は、存ずる所候故真名にて釈し、御目にかけ候。朝暮の御つとめの前に、御心を寂靜になされ、一遍づつ御覽ぜられ候はば、御つとめの念(十二丁右)仏の中に、真名にて釈せずとは、思し召るる日、これあるべく候。

⑮

釋曰

以<sup>テ</sup>二具<sup>グスルノ</sup>佛<sup>ヲ</sup>之心<sup>ニ</sup>。念<sup>ジ</sup>二即<sup>ソク</sup>レ心<sup>スルノ</sup>之佛<sup>ニ</sup>。以<sup>テ</sup>二即<sup>ソク</sup>レ心<sup>スルノ</sup>之佛<sup>ニ</sup>。熏<sup>クンスルノ</sup>二具<sup>ヲ</sup>佛<sup>ヲ</sup>之心<sup>ニ</sup>。此<sup>レ</sup>謂<sup>フ</sup>二即<sup>ソク</sup>心<sup>ニ</sup>念<sup>フ</sup>佛<sup>ト</sup>。所<sup>ロノ</sup>言<sup>フ</sup>心<sup>ハ</sup>者<sup>ハ</sup>。現<sup>マ</sup>前<sup>ニ</sup>一念<sup>ニ</sup>是<sup>レ</sup>也。所<sup>ロノ</sup>言<sup>フ</sup>佛<sup>ハ</sup>者<sup>ハ</sup>。安<sup>ニ</sup>養<sup>フ</sup>彌<sup>ハ</sup>陀<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>也。故<sup>ニ</sup>觀<sup>ニ</sup>經<sup>ニ</sup>云<sup>ク</sup>「阿<sup>ニ</sup>彌<sup>ハ</sup>陀<sup>ハ</sup>佛<sup>ハ</sup>。去<sup>コトヲ</sup>レ此<sup>ニ</sup>(十二丁左)不<sup>ズ</sup>レ遠<sup>カラ</sup>。」

⑯千山遮り、万水隔て候へば、此の生の対面は、期しがたく候。もしさきだちて、世を去り候と、御聞き候はば、七宝池中にて、待ちたてまつると、思し召べく候。

正月十八日

## 二

さて、その内容を概観し整理すると、

### ①序文

② 神道・儒教について

③ ～ ⑨ 仏教各宗について

⑩ ～ ⑪ 諸宗をどう見るべきかについて

⑫ 「畢竟の一心の住処」について

⑬ 仏像を立てて念仏することについて

⑭ 即心念仏の釈について

⑮ 即心念仏の釈

⑯ 結

というようにまとめることが出来る。さらに⑨までを諸宗評、⑩～⑪でその総括と念仏の関係が問題とされ、⑫以降、即心念仏の問題が展開される、と把握することも出来る。

個々に各段を見ていくと、まず①序文で本書の成立の経緯といったものが記されている。題名をあわせてこれを見るに、ある天台宗の女性信徒が箇条書き（ひとつがき）で自己の見解を妙立に提示し、その見解についての妙立の「答語」を要望した、これに対して妙立が答えたものが本書の元のようなのである。この女性信徒が具体的に誰であるか、今のところ確定できずにいるところである。それが明らかとなれば、本書の成立年代もさらに明確になるうかと思う。

ともかく、その信徒が提示した見解については、以下の妙立の答文の中でも各段の冒頭に明示されているのであるが、その全体的傾向は、⑩に「諸宗の意を御聞候へば、心は高く御なり」、また⑪に「諸宗の意を一がいに浅く思し召候は、何故にて候や」と妙立が批判しているように、仏教各宗を自宗たる天台宗と比較して低く、浅く見るような見解であった。

ところが妙立は、そのように諸宗を低く見ることが不当なことを懇切に説明し論していることが、③④⑤の文から伺えるのである。

試みに、⑤禪宗の段をつぶさに見てみると、まず「禪宗は、如幻即空とのみ意得、理の一分にとどまり候とのこと」という信徒の見解を揭示し、「浅見僻解の輩」は、そのようでもあらうが、「小林の遺範イハシノリに遵したがひ、行解相應を懷ことする人」が今でもあるのだから、一概にはそうも言えないのだと妙立はたしなめる。そして信徒が「華嚴宗の意」について言及していないことを指摘した上で、「正見の人」からであれば「此の宗の意」、すなわち華嚴宗の教えを聞くべきであり、それによつて禪が如幻を至極とするものではないことが明らかになるのだとしている。何故なら「古来の禪者」は「此の宗」、つまり華嚴宗の疏によつて経論を講じたことがあるように、禪と華嚴の宗意の帰する所が無二無別だからだとする。最後に、信徒の先に述べたような禪宗に対する見解が、「禪宗の一二を争やふ様なる人」に聞いたことだとすれば、驚くほどの邪見を持った者だと批判して一段を結んでいる。

この妙立の一文からは、妙立が、同時代の特定の禪僧については厳しい批判的態度を持っていたとしても、禪自体に対しては、決して否定的な評価をしているわけではなく、極めて好意的にこれを見ていることが明らかとなる。特にその論旨の運びから言つて、禪が華嚴と帰する所が同一であることを根拠にそれを肯定的に評価しており、華嚴の評価を前提として、禪を肯定するという論旨となつている点に注意される。そこには、華・天両宗を対立させ、天台の立場から華嚴を低く見るといふような態度は、まったく見られない。

他宗についても日蓮宗を除いて、みな同様に好意的評価に終始していると言つてよからう。④浄土宗の段などでも、「扶桑の今に落つる人」、つまり当時に見る浄土宗徒の一部に対しては批判的視点を有するものの、「震旦の昔」以来の本来の浄土教を追い求める人は、理行も完全に備わっており信徒が言うように浄土宗は事行一辺倒のものでは



ない、つまり事・理の両行が備わったものだと言っている。

では唯一、信徒と同様、妙立もこれを批判している日蓮宗は、どのような理由でそう考えられたのか。それは、「誠に此の宗の人は、法華經を貴みながら開会の功をむなしくして、余經を捨て」てしまったからだと言っている。この言葉から逆に、妙立の諸宗觀の基本がどこにあったかが伺われよう。つまり、それは權即実と開会し、すべての仏説を必要不可欠なものと捉える絶待門の法華開會思想<sup>12</sup>に基づくものであったと言えるのである。

このように見る限りにおいては「天台宗」としての妙立にとって、特に問題のない態度のように一応は考えられる。しかしことはそれほど単純ではない。

⑤ 禪宗の妙立の言に立ち戻って考える時、ここで我々は、妙立が弟子の靈空光謙（一六五二—一七三九）とともに日本天台において「四明天台の復興」を果たした人物とされていることをもう一度想起せざるを得ない。

妙立の伝記である靈空『妙立和尚行業記』<sup>13</sup>の記述を見ると、元禪宗であった妙立は、「心を天台・四明の学に潜めて、卒に性具の妙旨に徹」したことをきっかけとして、「既にして禪門の極則、猶を天台の別意為ることを識りて」（以上三丁右へ左）、つまり禪門の究極が天台の化法四教（藏・通・別・円）の第三番目の別教に過ぎないことを知って、禪宗から天台宗へと転宗したのではなかったか？そして、妙立こそが「禪門・華嚴の別意為る所以、四明の正統為る所以、山外の異端為る所以」（十一丁左）を明らかにしたのではなかったか？

このように靈空が伝える妙立の姿と、この『答作智信女』に見える禪・華嚴評価を初めとする諸宗に対する協調的姿勢、つまり「諸宗融会的」というような態度とは、いささか距離があるように思えるのである。

もちろん、⑥ 律宗の議論からも伺えるように、小即大と開会する絶待門から見れば、たとえ化法四教中の最低の藏教（小乗教）であっても、最後に不可欠の妙法として意義付けられることになるのであるから、まして「別意」、すな

わち「別教」にあたる禪・華嚴といったものであれば、必要不可欠な妙法の意義を有する、と言えなくもない。つまり禪・華嚴を別意と見るのは、あくまで相待門に立った場合のことであると限定的に理解できる。また別の観点から考えてみれば、別教における次第三観や階位説の名義が、円教における一心三観や附傍別教の階位として生かされること、つまり別教が円教を理解する上での基礎になるといった意味で、禪や華嚴をあくまで別教としながらも評価することも出来る<sup>15</sup>。さらには、「如幻即空」というだけでは、外道の断見に墜す可能性がある、という別の問題意識も、⑪の「邪師悪友の、種々の説法をも、御聞候へども、断滅の見を生ぜられず」という言葉に見られる。

しかし、妙立は次に見るように、法相宗にさえ「円意」つまり「円教」の意義を見いだそうとしており、まして性宗たる華嚴を単に別意のみのものと位置づけていたとは思えないのである。

この『答作智信女』の記述のみによつて軽々しく判断すべきではないかもしれないが、ともかく妙立の中に「諸宗融会的」姿勢とでもいふべき一面があったことは本書によつて明らかであろう。すると、これに関連するもう一つの問題が示唆されることとなる。それは智旭という存在の問題である。

### 三

明末四大高僧の一人智旭（一五九九～一六五五）が、妙立に対して強い影響を与えていたことは、夙にその即心念仏について指摘されているところ<sup>16</sup>である。しかし智旭の妙立に対する影響はそれのみには止まらない。そのことが本書の⑦法相宗の項からも読みとれる。

すなわち、信徒が法相宗について特に興味を示さなかったのに対して、『維摩経』の経文や智顗の釈を掲げて、唯識三性の観においても「円意」、つまり天台の化法四教における円教の意義が示されていることを述べ、また法相の

学が仏教諸宗の「深義」に通ずるため必要、有意義なものであること、つまり「基礎学」といった面で意義を有することが説かれている。その上で、(法)相宗と天台・華嚴といった性宗の間で最大の対立点であった「五性(姓)各別」説について、智旭の理解によって相宗を理解すれば解決することが出来ると述べている。<sup>17)</sup>

この法相宗の評価において、妙立の諸宗融会的姿勢がより鮮明となるのではなからうか。そしてその裏付けとなっているのは、実に智旭の唯識理解なのである。

妙立は「五性(姓)各別」の問題に絡めて智旭の名を提示しているが、性宗の立場から法相宗(唯識)を権大乘といったような劣った教説と捉えること自体、智旭が盛んに批判したところである。例えば智旭は、華嚴の法蔵(六四三・七二二)が唯識説を大乘始教と位置づけ大乘終教より下に位置づけたことに強く反発しており、法蔵に対するきびしい批判的な評も残している。<sup>18)</sup>

また智旭は、天台の一念三千の「三千」を唯識の「百法」と同置する観点を打ち出し、天台の三千の性相を理解するためには法相唯識の研究が不可欠であることを主張し、中国天台史上初めて積極的に天台教学の側から法相を融合する観点を打ち出したことも重要である。

妙立がここで示しているような法相宗を高く評価し、その「円意」を強調するあり方こそ、このような智旭の法相理解の影響下にあると見て間違いないのである。

このことは、妙立が明代唯識学の基本典籍である『相宗八要』の講義を行い、<sup>20)</sup>『相宗八要』の智旭の注釈たる『相宗八要直解』中の『唯識三十論直解』の要文・句を釈した『唯識三十論直解扶講記』を残している事実からも確認される。

また『答作智信女』の言う、「唯識三性の観」が円意であることは、この『唯識三十論直解扶講記』の記述によつ

てより明確となっており、ここでは伝慧思述『大乘止観法門』に基づき、三無性<sup>11</sup>止、三性<sup>12</sup>観、つまり天台の「止観」として唯識の三性・三無性説を把握しており、それが「円意」たることの根拠となっていることが理解できる。この『大乘止観法門』の重視という点もまた、智旭と妙立に共通して見られる点であり、智旭に『大乘止観法門釈要』という『大乘止観法門』の釈書があるように、妙立にも『答作智信女』と合本となっている『大乘止観頌註』（『大乘止観法門』中の頌の釈）があることなど、まさしくこれを示すものである。

このように妙立の法相宗観は、智旭のその強い影響下にあるものであるが、同時に諸宗融会的姿勢自体が智旭の一特徴である<sup>13</sup>ことを考えれば、本書に見る妙立の同様の姿勢も、その影響を受けたものと見ることが出来るのではないだろうか。妙立の智旭への傾倒の姿勢は、『唯識三十論直解扶講記』における「旭公法師、天台為宗」（二丁左<sup>14</sup>）との明言を初め、他にも随所に見られるのである。

だが、四明知礼を正統天台と位置づけ、華嚴や禪の別意たる所以を明らかとし、山外派の異端である所以を明らかにしたはずの妙立が、そのように智旭の強い影響下にあるということに問題はないのであろうか？

何故なら、智旭の諸宗融会の姿勢、またその一例である法相と天台の融会に立つ教理が、その唯心論的主張において山外派に近似する性格を有するものであること、また、智旭自身も自らの諸宗融会の姿勢が「山外派」との指摘を受ける可能性を持つことを認識し、あえて天台の門流に加わることがなかったという事実が、智旭研究の上からすでに指摘されている<sup>15</sup>からである。

例えば、先に述べたように、天台の「三千」を「唯識百法」と同置した場合、結局はその三千たる諸法は「識転変」による存在であり、還元すれば（摂相帰性）まさしく唯だ「識（心）」のみのものとならざるを得ない。だとすればそれは、唯識に対して「唯色」を強調し、そこにこそ天台円教の独自性があることを主張した知礼の性具思想<sup>16</sup>を、ある

意味骨抜きにしてしまうものでしかない。その点で智旭と山外派に共通点があることは間違いないのである。またより具体的な一例を示せば、山外派において重視された『大仏頂首楞嚴經』<sup>(26)</sup>こそが、智旭の教理上の中心を為す經典であったことなども指摘できる。

つまり、「智旭は天台宗なのか?」、「智旭は山外派に近いのではないか?」、「そのような智旭の影響下にある安楽律派は、本当に四明天台を復興したと言えるのか?」というような疑問が浮かんでくるのである。

もちろんこの場合、ことを単なる天台における宗義論、正統論という観点から捉えることは危険であり、知礼、智旭それぞれが位置した中国仏教史上における背景にも留意する必要がある。つまり、禪・華嚴の強い影響下にあった山外派に対して、天台の真価を発揮しその独自性を明確化する課題を背負っていた宋代の知礼と、陽明学の流行を背景に、宗派意識の超越こそが、その時代の仏教の一潮流であった明末の智旭<sup>(27)</sup>とは、同じく天台を基調としながらも、自ずと異なる使命を担っており、異なる道を歩まざるを得なかったとも考えられる。

とすれば逆に、そのように時代背景の異なる状況で形成された、ある種対立する要素を有する天台観、仏教観が、我が国の妙立、そしてまた靈空といった近世に生きた仏教者において、どのように受容され、また影響を与え、統一されていったのか、はたまた統一されるまでには至らず漠然と並立して行われただけなのか、などといった興味深いテーマが浮かび上がってくるのである。

## おわりに

以上、『答作智信女』を通して、妙立の仏教観に諸宗融会的一面があることを確認し、それが智旭の影響によるものではないか、では智旭と四明知礼とは果たして両立するのだろうか、と考えてきた。安楽律派を天台教学上「知礼

復興」という観点のみで捉えては不十分なのであり、智旭の存在の意義をしつかりと認識したうえで、両者の対立点にも留意しつつ、その受容と影響を見ていかなければ、その真の姿は見えてこないのではないだろうか。また、知礼や智旭を理解するためにそれが必要であるように、妙立や靈空を理解するためにも、その「時代」の特性を考慮に入れることが不可欠であることにも思いが至る。

なお今回はあえて踏み込まなかった「即心念仏」についても本書は貴重な記述を提供しており、妙立と安樂律派を理解するうえで本書の重要性は高いと言わざるを得ないのである。

#### 参考文献略号

- 『大日本仏教全書』 名著普及会版 → 『日仏全』  
 『大正新脩大藏經』 → 大正  
 『新纂大日本統藏經』 → 新纂  
 荒木見悟 『新版 仏教と儒教』 (研文出版、一九九三、初版一九六三) → 荒木 『儒教』  
 荒木見悟 『仏教と陽明学』 (第三文明社、一九七九) → 荒木 『陽明学』  
 安藤俊雄 『天台思想史』 (法藏館、一九五九) → 安藤 『思想史』  
 安藤俊雄 『天台学』 (平楽寺書店、一九六八) → 安藤 『天台学』  
 佐藤哲英 『叡山浄土教の研究』 (百華苑、一九七九) → 佐藤 『浄土教』  
 張聖巖 『明末中国佛教の研究』 (山喜房、一九七五) → 張 『明末』  
 福田堯穎 『天台学概論』 (中山書房仏書林、一九八六、初版、一九五四) → 福田 『概論』

#### 註

- (1) 『仏書解説大辞典』や諸目録に基づき、妙立の著作について筆者なりに整理してみたところ、一九部の著作が数えられた。うち叢書類に収録され刊行されているのは、『十重波羅提本叉和釈』(『国文東方仏教叢書』第一輯第二卷)、『般若波羅蜜多心

経略解』(『日仏全』六)、『妙立和尚和歌集』(『釈教歌詠全集』六)のみである。もちろん『天台叢標』(『日仏全』一二五)等、関連資料を一部収録したものも多いが、あくまで「著作」に関しては前記のような状況である。

(2) 『昭和現存天台書籍綜合目録』、一二一六頁、上。

(3) 妙立の伝記としては、靈空光謙による『妙立和尚行業記』(元禄三年(一六九〇)成立)及び同書を参照して成った『続日本高僧伝』所収「慈山伝」(慶応三年(一八六七)成立、『日仏全』一〇四所収)が代表的なものである。しかし両者で妙立の天台転宗の年が異なる。ここはひとまず前者によって一六七六年、四十歳の時としたが、後者はこれを「三十六歳」とする(『日仏全』一〇四、一四六頁)。なお、『妙立和尚行業記』は、靈空の詩文集『草堂雜録』(大谷大学図書館蔵、余大八三五等)巻一、十四丁左二十丁左にも収載されている。

(4) 道宣『四分律刪補隨機羯磨疏』「欲了妄情。須知妄業故。作法受還熏妄心。於本藏識成善種子。此戒體也。」(新纂卅四一、二五八上、元照『四分律羯磨疏清縁記』中に会入)。

(5) 『妙法蓮華經』方便品(大正九、九中)。なお、註(4)の箇所の元照『清縁記』の釈がこの経文を引用している。「法華云。佛種從縁起。即斯義也。」(新纂卅四一、二五八下)。

(6) 『維摩詰所說經』文殊師利問疾品(大正一四、五四五上)。

(7) 智顗『維摩經玄疏』卷四(大正三八、五四四下)に「二通申大乘經者。如『地持論』『攝大乘論』『唯識論』『中論』『十二門論』等。並是通申諸大乘經所明通別圓及三藏教也。」とあるによるものか。なお、大本『四教義』卷十二(大正四六、七六八中)にも、ほぼ同文が見られるが、ここでは「並是通申諸大乘經所明別圓兩經也。」となっている。これは、『玄疏』の方が適切であろう。別・円両教のみを説くのは、大乘別申論の一として『玄疏』、『四教義』がともに掲げている、円に一別を兼ねる華嚴の別申論たる『十地經論』こそがふさわしい。また、妙立の引文は「大乘三教」、つまり通・別・円の三教を申べるとしているが、『玄疏』では「三藏教」も挙げられている。確かに『中論』の最後二章などは「藏教」を言っていると見て誤らない。妙立は、唯識系論書には藏教が説かれていない、と見たか、あるいは、特に藏教に言及する必要はない、と見てこれを除いたのかもしれない。もちろん、他の智顗の文に基づいた可能性も残されているが、ともかく、妙立の引文の意図は、唯識系論書にも円教が説かれていることを示すためであったことが肝要であろう。

(8) 『大日經義釈』卷五、入漫荼羅具緣品第二之三(新纂卅三三、三五四中)に、「復次一字門皆言不可得者。爲明中道義故。今且寄車字以説之。如觀鏡中面像。以本質爲因淨鏡爲緣。有影像現是爲所生之法。妍蚩之相現前不謬。故名爲有。以種種方便推求都不可得。是名爲空。此有此空皆不出鏡體。體即一爲名中。三相不同而同不異而異。是故世間論者不能思議。今眞言

門亦爾。以觀心爲因三密爲緣。普門海會現前不謬。故名爲有。以種種門推求都不可得。是名爲空。此有此空皆不出法界。故說爲中。三諦不同而不同不異而異。一切方便乘人不能思議。餘法門例皆如此。不可遍舉也。」とある。ここは、『大日經』入漫荼羅具緣真言品第二之余に説く三十三字門中の多くの字門に「不可得」の句があり、それについて総括的に釈した箇所であり、車字(門)の「一切諸法影像不可得」(大正一八、一〇中)を例示して挙げたところから鏡像の比喩が論じられたものである。(9) 一例を挙げれば、『摩訶止観』卷一下(大正四六、九上)の「而三三而不三。非合非散而合而散。非非合非非散。不可一異而一異。譬如明鏡。明喻即空。像喻即假。鏡喻即中。」など。

(10) 『維摩詰所説經』仏国品(大正一四、五三七下)。

(11) 『観無量壽經』(大正一二、三四一下)。

(12) 安藤『天台学』、四頁、また福田『概論』、六三頁參。ただし、両者の記述は百八十度異なる。前者では、中国天台は相待開會中心に、日本天台は絶待開會を中心発展してきたものとされる。これは、日本天台が円・密・禪・戒の四宗相承の立場に立ち、また浄土教が発展するというように、天台(円)以外の要素を多分に持っていたことを念頭においたものである。それゆえ「元祿の頃、妙立や光謙などの安楽律院系の学匠たちが、(中略)中国天台の研究に力を注いだ理由もここにある」として、妙立達が相待門の立場から中国天台学の復興に努力した、と位置づけておられる。ところが、後者においては戒学の点から、まったく逆に、中国天台Ⅱ小乗戒(律)を受持(小即大と開會)Ⅱ絶待門、日本天台Ⅱ小乗棄捨Ⅱ相待門と位置づけており、この点では中国天台とそれを復興した安楽律派こそが絶待門重視ということになる。もちろん絶待門にせよ相待門にしろ、ともに天台の思想に基づくものであり、一面から見て図式的に割り切らないことが重要かも知れないが、妙立のこの箇所における諸宗理解が、絶待門に立つことは間違いないであろう。それは安楽律派が小乗律を棄てないこと、また本書の⑥律宗についての見解からも明白である。

(13) 大谷大学図書館蔵、余大一九二三による。

(14) このような見解の一例として智顗の言葉を挙げれば、『法華玄義』「顕体」中の開龜門顕妙門の段に「開一切小乘法即是妙法。」(大正三三、七九二下)などがある。

(15) 靈空には、このような理解があったと考えられる。古雲編『靈空和尚和語雜録』(大谷大学図書館蔵、余大八四二)卷四、八丁左に「成程禪の別意を学べば、台家の円意、深妙なること、能く顯はるるなり。」云々とあるのがその例。

(16) 佐藤『浄土教』所収、小寺文顯「妙立・靈空の安楽律と即心念仏」參。

(17) 張『明末』、三九八〜三九九頁參。なお、智旭のこのような法相理解は、唯識説と『大乘起信論』や『大乘止観法門』と



を融和的に解釈することによって成り立っている。つまりそれは、『成唯識論』等の唯識文献の教説と『起信論』等の教説とを、後者の立場から徹底的に会通することによって可能になったものである。伝統的な整理に沿って言えば、「真如凝然不作諸法」であるはずの法相をあくまで『起信論』の「真如隨緣」説によって会通していったということである。智旭などの中国明代における唯識理解は、『述記』や「三箇疏」を参照することなく為されたものであり、日本の伝統的法相家から見ると問題が多いものなのだが、逆に言えば、『述記』や「三箇疏」を参照し得なかったからこそ、そのような融会が可能であったという一面もあろうかと思う。しかし『起信論』を認め真如隨緣説を認めた上で法相を融会しても、それが果たして真に對立点を解消し得たことになるかどうかは、いささか疑問にも思う。この点、張「明末」、三八五頁も参。

- (18) 安藤『思想史』、二九九頁、荒木「儒教」、一七〇頁、張「明末」、九四頁等参。やはりこの点については、各氏注目しておられるようである。なお、荒木上掲箇所、「宋明宗教界において最も弘通した『華嚴』の註疏は李通玄のそれであり」「法藏の『探玄記』に至ってはほとんど顧みられなかった事実」が、それこそ「事実」であるとすれば、華嚴学の上では甚だ重要な問題であろうと思う。ただし、その「事実」とは、あくまで物理的に『探玄記』が（法相宗の『述記』『三箇疏』などと同様に）存在しなかっただけ、と理解することも可能である。もともと、では何故「物理的に」それが滅失してしまったのか、という問題も逆に提起されるわけだ。

- (19) 安藤『思想史』、二九九―三〇〇頁の記述を踏まえた表現である。ただし、「中国天台」とあえてここで限定したのは理由がある。日本天台には『俱舍論』を含めた法相を学ぶ伝統が存在するからである。その代表例が、俱舍学者という一面を有していた源信の『大乘対俱舍抄』である。興味深いことに、同書が江戸時代に校訂出版された際に、これに序文を寄せたのが靈空光謙なのである。靈空『草堂雜錄』卷二、十七丁右以下にもその序文が収載されている。また『靈空和尚年譜』（『国文東方仏教叢書』第一輯第六卷所収、五三三頁）には、靈空が「本邦の諸祖俱舍唯識に精通せり」「願はくは此の学復奉せんことを」と語り、備前大願寺の恵頂（未詳）を招き唯識論を講ぜしめたことを記している。本文中では一応、妙立の唯識理解を智旭の影響という一点で押さえてみたが、禪から天台に転じた妙立と異なり当初から天台宗内にいた靈空になると、このように日本天台の伝統を受け継ぐ一面も比較的強く見られる。

- (20) 以下、『相宗八要』と妙立『唯識三十論直解扶講記』の關係や『大乘止観法門』の依用については、『印度学仏教学研究』第五十卷第一号、二九―三一頁の拙稿、「妙立慈山『唯識三十論直解扶講記』について」を参照。

- (21) 安藤『思想史』、二九二―二九七頁、張「明末」、四一―一頁参。

- (22) 大谷大学図書館所蔵、余大一二六四による。

(23) 安藤『思想史』、二九二―二九七頁、三一八頁、張『明末』、九九頁參。

(24) 安藤『天台学』、三四八頁參。

(25) 安藤『天台学』、三三四―三三五頁參。

(26) 張『明末』、自序三頁等參。

(27) 荒木『陽明学』、一四頁、また一三八頁も參。なお、同書、一三七頁に日本の敬彦（『続山家学則』）が智旭を「敗祖背宗の人」と攻撃したことを紹介されているが、これにはやや問題がある。何故ならこの箇所全文は、「四明藕益ヲ奉ズル者ハ敗祖背宗の罪人ナリ」（『近世仏教集説』（国書刊行会、一九一六）所収、四〇頁下）となっており、直接的に批判しているのは、智旭ではなく「四明・藕益ヲ奉ズル者」、つまり安楽律派なのである。もちろん根本的には、智旭（藕益）をも批判しているのだが、同様に四明知礼まで批判しており、別段、智旭の明末仏教徒特有の姿勢を批判しているのではなく、宋代以降の中国天台を否定しているのである。敬彦（一八〇七―一八六〇）は、三井（園城寺）の顕道敬光（一七四〇―一七九五）の門流に属する幕末の天台僧であるが、彼の主張は決して当時の天台宗を代表するようなものではなく、時代の攘夷の風潮にも根ざすのか、天台における徹底したナショナリズムを主張した特異なものである。これは、先行する敬光の『山家学則』（『近世仏教集説』、『国文東方仏教叢書』所収）と『続山家学則』を比較すると両者に对中国天台・对安楽律という点において、やや温度差が見られることからもうかがえる。

（本学講師 仏教学）

〈キーワード〉安楽律、智旭、諸宗融会